

# La hermenéutica del descenso. El “viaje arqueológico” hacia el pasado, el inconsciente y la alteridad social en las obras de Arthur Ramos y Bernardo Canal Feijóo

Alejandra MAILHE  
CONICET-Universidad Nacional de La Plata

## RESUMEN

Este trabajo explora los cruces tempranos entre psicoanálisis, folklore y literatura, en los ensayos del brasileño Arthur Ramos y del argentino Bernardo Canal Feijóo. Ramos articula psicoanálisis y antropología para analizar el folklore afro-brasileño, y acceder así al inconsciente colectivo popular. Desde una perspectiva epistemológica próxima (aunque ideológicamente divergente), Canal Feijóo produce una importante modernización del “folklore” como objeto de estudio al rechazar la asociación del simbolismo popular con una ontología transhistórica, apelando al psicoanálisis.

**Palabras clave:** Bernardo Canal Feijóo, Arthur Ramos, ensayo, folklore, psicoanálisis.

The hermeneutics of the decrease. The “archaeological trip” towards the past, the unconscious one and the social alteridad in the works of Arthur Ramos and Bernardo Canal Feijóo

## ABSTRACT

This article explores the early intersections between psychoanalysis, folklore and literature, in the essays of the Brazilian Arthur Ramos and the Argentinean Bernardo Canal Feijóo. Ramos articulates psychoanalysis and anthropology to analyze the Afro-brazilian folklore and, in this way, to gain access to the popular collective unconscious. From a near epistemological perspective (although ideologically divergent), Canal Feijóo produces an major modernization of “folklore” as an object of study because he rejects the association between the popular symbolism with a transhistorian ontology, and because he uses the psychoanalysis.

**Key words:** Bernardo Canal Feijóo, Arthur Ramos, essay, folklore, psychoanalysis.

**SUMARIO:** I.Tras las huellas de África. II.En busca del fondo indígena perdido. III.Arqueologías simbólicas en espejo.

Este trabajo explora los cruces tempranos entre psicoanálisis, folklore y literatura, en la obra ensayística de dos autores: el brasileño Arthur Ramos y el argentino Bernardo Canal Feijóo, entre los años treinta y cincuenta. Atiende a la persistente metáfora del “descenso arqueológico” para referirse al análisis de las prácticas populares folklóricas, concebidas como la vía privilegiada para acceder al inconsciente colectivo de los sectores populares y, con él, a un pasado remoto aún activo en el presente.

## I. Tras las huellas de África

En la obra del médico legista y antropólogo Arthur Ramos<sup>1</sup>, el ensayo *O negro brasileiro*, de 1934, constituye el punto máximo de articulación entre etnografía y psicoanálisis<sup>2</sup>. Ramos apela a tesis de Freud, Levy-Brühl y Jung entre otros, para postular que hay cierta convergencia entre las funciones mentales del primitivo, el loco, el niño y el artista, así como también entre sus productos (el mito, el delirio, el sueño, las fantasías infantiles y las obras de arte). Los elementos inconscientes ancestrales están siempre disponibles para emerger en los pensamientos y en las acciones del hombre civilizado. De modo semejante a las psicosis, las fiestas folklóricas y la religiosidad popular revelan ese primitivismo adormecido. El fondo totémico, animista y mágico sobrevive en especial entre los sectores populares, más aun en Brasil donde, para Ramos, una parte importante se halla todavía bajo el influjo del pensamiento pre-lógico, a pesar de las formas de religión y filosofía “adelantadas” de las capas superiores (o de la “ilusión de catequesis” en las capas

---

<sup>1</sup> Arthur Ramos (1903-1949) egresa en 1926 de la Facultad de Medicina de Bahía con la tesis *Primitivo e loucura*, saludada por Levy-Brühl e incluso por Freud. Inicia sus investigaciones en el Instituto “Nina Rodrigues” de Salvador, donde descubre los trabajos inéditos del propio Nina Rodrigues y prolonga sus investigaciones. Numerosos textos de Ramos subrayan ese lazo de afiliación desde donde se autolegitima como una figura clave en la consolidación de los estudios afro-brasileños en el campo de la antropología científica.

Luego Ramos se traslada a Río de Janeiro, invitado por el Secretario de Educación Aníxio Teixeira, para dirigir el “Servicio de Ortofrenia e Higiene Mental” del “Instituto de Pesquisas Educacionais”. En torno a la década de 1940, en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, Ramos lleva a cabo una prolífica campaña intelectual antirracista, visible en varios ensayos producidos en esta etapa. En 1949 se instala en París, interviniendo en el Departamento de Ciencias Sociales de la UNESCO, y jugando un papel importante en la preparación del proyecto UNESCO ejecutado en Brasil en la década de 1950.

<sup>2</sup> Todas las citas en este trabajo pertenecen a Ramos (2003), reproducción de la segunda edición, corregida y aumentada por el autor, en 1940. La traducción de todas las citas es nuestra.

más bajas, ya denunciada por su maestro el psiquiatra y criminólogo bahiano Raimundo Nina Rodrigues<sup>3</sup> y confirmada por el propio Ramos.

Para dar cuenta de este sustrato, Ramos elabora el concepto de “inconsciente folklórico”, combinando influencias teóricas heterogéneas: de varios folkloristas decimonónicos, toma la idea de que hay un “alma étnica” o “Volksgeist” construida por un conjunto de elementos que sobreviven en el folklore; de Levy-Brühl, la persistencia, entre las clases “civilizadas”, de representaciones colectivas pre-lógicas; de Freud, el concepto de “inconsciente”, y de Jung, Abraham y Rank el de “inconsciente colectivo”<sup>4</sup>. Para Ramos, el “inconsciente folklórico” se forma por la sedimentación de materiales culturales que, al ser “superados” en el proceso “evolutivo”, pierden su significación conciente pero continúan activos en el inconsciente<sup>5</sup>.

En su aplicación concreta del psicoanálisis a la mitología del candomblé, Ramos revela la latencia del complejo de Edipo bajo la impronta de *Totem y tabú* de Freud. Para ello, Ramos divide los mitos afrobrasileños en base a modelos que rigen los ciclos de diversos orixás, como los mitos de aguas (articulados como variaciones en torno a la figura femenina de Yemanjá), para expresar el deseo inconsciente de retorno al regazo materno y la amenaza de castigo ante el tabú del incesto, o los mitos fálicos (ligados, con variaciones, a la figura de Xangó), para expresar el poder fálico del padre y el temor a la castración.

Tal como demuestra el inventario del ensayo, el inconsciente folklórico puede aprehenderse en principio en diversos objetos culturales. Pero del amplio *corpus*, Ramos privilegia el análisis de la religión, cuyo extrañamiento radical respecto de la razón (respecto de Occidente) vuelve más visible el sustrato “geológico” de irracionalidad que late también bajo el resto de las prácticas folklóricas.

---

<sup>3</sup> Ver *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Se trata de cinco artículos editados primero en portugués en la *Revista Brasileira* de Río de Janeiro, entre 1896 y 1897; luego publicados como libro en francés con el título *L’animisme fétichiste des nègres de Bahia* (Salvador, Reis e comp., 1900), y finalmente en portugués como *O animismo fetichista dos negros baianos*, con prefacio y notas de Arthur Ramos (Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935). Existe una reciente edición facsimilar que reproduce los artículos editados en la *Revista Brasileira* (Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 2006).

<sup>4</sup> Así por ejemplo, en *Loucura e crime* (1937), Ramos rescata la fórmula de Karl Abraham según la cual el mito es el sueño de la humanidad, al tiempo que el sueño es el mito del individuo. Sobre el marco teórico formulado por Ramos puede consultarse Costa Pereira y Gutman (2007) y Gutman (2007).

<sup>5</sup> Así por ejemplo, Ramos estudia, en los ritos africanos de los años treinta, el vaciamiento de sentido de términos africanos como “calunga” o “zumbi”, hasta que solo perdura el puro goce con la oralidad fonética y/o la confianza en el poder mágico de la pronunciación de sonidos africanos ancestrales cuya significación ya se desconoce.

En ese ámbito, y aunque Ramos no lo explicita, pesa fuertemente la centralidad teatral y patologizable de la experiencia del trance hipnótico o la “posesión” en los ritos afrobrasileños, dada la espectacularidad teatral con que irrumpe allí la irracionalidad<sup>6</sup>. En efecto, se trata del elemento más perturbadoramente “otro” de la alteridad, sobre el que se vuelcan obsesivamente los intelectuales desde el positivismo de entresiglos. Tal es el caso de Nina Rodrigues: impresionado por la teatralidad pública del candomblé y de los fenómenos histéricos en general, especialmente en el nordeste de Brasil, Nina Rodrigues busca aplicar el análisis de Charcot y de la escuela de la Salpêtrière, a los casos locales individuales y colectivos (por ejemplo, al revisar la epidemia desatada a inicios de la década del ochenta en Itagaripe, entre las obreras de algunos barrios populares de Bahía, o al estudiar el fanatismo religioso en Canudos, en la década del noventa). Si bien en estos textos Nina Rodrigues patologiza el candomblé y el catolicismo “híbrido” y “retrógrado” de los sectores populares nordestinos, en función de la excitación nerviosa que provocan los ritos (especialmente por la sugestión hipnótica que desata la posesión en los cultos afrobrasileños), paradójicamente su aplicación del concepto de “histeria” supone un gesto democratizador pues, contra la opinión de varios intelectuales locales y extranjeros (que le niegan a la “raza negra” el privilegio de la histeria), Nina Rodrigues crea una equivalencia universalizante, homologando blancos/as y negros/as frente a una patología que se manifiesta del mismo modo tanto en Europa como en África o en Brasil.

Para Nina Rodrigues, no solo el candomblé predispone para la caída en un estado histérico, provocado por la hipnosis del rito y la fragilidad psíquica de base racial: también el catolicismo popular es fuente del delirio colectivo, tal como lo prueba “A loucura epidêmica de Canudos”, el ensayo de 1897 en donde Nina Rodrigues estudia la relación patológica entre el líder o *meneur* -según la terminología de la época- y las masas sertanejas sometidas al fanatismo religioso. Según su diagnóstico, el líder mesiánico Antônio Conselheiro desarrolla una psicosis que pasa por diversas fases, en un medio que facilita la expansión de la locura colectiva. Con base en las tesis de Sighele, Tarde y Le Bon (entre otros), advierte que el *meneur* despierta la patología colectiva, al provocar una epidemia de delirio transitorio que sumerge a la masa de sus fieles en un estado de pasividad hipnótica, equivalente a la sugestión por hipnosis médica y muy próxima de la posesión en los cultos del candomblé<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Para Ramos (y para su maestro Nina Rodrigues) se trata de un estado de hipnosis provocado por la monotonía del rito y de la danza y/o por el consumo de drogas, sobre un fondo pre-lógico (próximo a las psicosis) que vuelve a los sujetos susceptibles de caer en trance también en forma espontánea.

<sup>7</sup> No solo el informe de Nina Rodrigues sobre “A loucura epidêmica...” (Nina Rodrigues 2006 [1939]) incide en la escritura de *Os sertões* de Euclides da Cunha: es probable que

Nina Rodrigues recuerda que las epidemias religiosas son comunes no solo en los sectores populares rurales, sino también en los urbanos: allí está el contagio colectivo de histeria en el barrio fabril de Itagaripe ocurrido en torno a 1880, o los candomblés enquistados en las ciudades del nordeste, para demostrar una ampliación “leboniana” de la irracionalidad, hacia las masas urbanas, que quiebra la confianza ilustrada en la oposición “civilización”/“barbarie”.

A pesar de la distancia epistemológica que Ramos mantiene con su maestro Nina Rodrigues y con la escuela de la Salpêtrière –por ejemplo, al advertir la necesidad de discriminar la histeria respecto de otras patologías mentales–, la galería de imágenes que contiene el ensayo (y que acompaña el desarrollo argumental del texto) incluye secuencias fotográficas realizadas por el autor sobre el éxtasis místico de “filhas de santo” en trance, tanto como diseños de Paul Richer –el dibujante de Charcot– sobre la variedad demoníaca de los ataques histéricos<sup>8</sup>, e incluso la representación de un exorcismo en el Renacimiento italiano<sup>9</sup>, integrando así el “caso brasileño” en una historia universal que reactualiza la patologización secularizadora del rito popular<sup>10</sup>.

Para Ramos, los mitos africanos, introyectados por la convivencia entre negros y blancos, desbordan los límites étnicos y de clase, creando una cohesión colectiva “desde abajo”, que integra a los polos sociales más extremos, dando forma a la psiquis nacional. Esa fusión alcanza el clímax en los ritos religiosos y en ciertas fiestas colectivas como el carnaval, que ponen en circulación las imágenes vivas de un África intangible y ancestral, por la que retornan, liberándose de la represión, “el monarca de las selvas africanas, reyes [...], embajadores, tótems, hechiceros y shamanes [...], país de santo [y] antepasados...” (Ramos, 1954: 257). En esa

---

también los estudios de Nina Rodrigues sobre la epidemia histérica en Itagaripe o sobre los ritos de candomblé le ofrezcan a Euclides da Cunha un modelo de teatralidad colectiva para pensar los diarios transportes místicos de las masas frente al sermón “delirante” del líder milenarista, en *Os sertões*. Sobre este tema en Euclides da Cunha ver Mailhe (2010). Cabe aclarar que *As coletividades anormais* es un volumen organizado por Arthur Ramos, y editado en 1939, reuniendo artículos de Nina Rodrigues inéditos o editados (en la *Revista Brasileira* en 1897, en los *Annals médico-psychologiques* de París en 1890 y en la *Gazeta Médica da Bahia* en 1883).

<sup>8</sup> Ver figuras 29 y 30 de la primera edición (Ramos, 1934).

<sup>9</sup> Se trata de un esquema del fresco sobre San Felipe Neri curando a una poseída, de Andrea del Sarto, en el claustro de la Annunziata de Florencia (figura 28 en la primera edición; Ramos, 1934: 182).

<sup>10</sup> Así se confirma en qué medida Ramos reconoce la importancia de los trabajos de Charcot, incluso por el aporte de su *Biblioteca diabólica* para una historia de la posesión, aunque exige una precisión diagnóstica que los estudios de la Salpêtrière no tienen, al no diferenciar la histeria respecto de otras enfermedades mentales, y al abordar el tratamiento desde una perspectiva experimental previa al psicoanálisis freudiano.

fantasmagoría intemporal contra la represión civilizatoria, la multitud en la plaza recoge esos residuos activos o “remanescentes”, reelaborándolos “desde abajo” en un trabajo paralelo al del sueño, pues

Brasil vive impregnado de magia [...]. Por los rincones de la noche, hay damas elegantes y caballeros de buen tono que van a las macumbas a consultar el poder invisible de Pai Joaquim [...]. En las fiestas colectivas domina, fantasmal, el poder del *mana*, esa cosa pegajosa que entreliga a las multitudes, hipnotizándolas en una misma fuerza de fanatismo. (Ramos, 2003: 320)

Así, Ramos expande el concepto de “mentalidad pre-lógica” convirtiéndolo en un fondo irracional compartido a nivel interclase. Aunque con connotaciones negativas, la fuerza determinante de esas representaciones redefine la teoría de Ramos como una de las más potentes legitimaciones de la antropología, pues el descenso hermenéutico del folklorista a la irracionalidad pre-lógica de las masas se vuelve imprescindible para el progreso de la razón.

Este diagnóstico tiene también sus efectos políticos. Rebeliones populares como las mesiánicas de Canudos, Contestado o Juazeiro do Ceará son pensadas como epidemias de posesión colectiva que ponen de manifiesto los “delirios arcaicos” (Ramos, 2003: 213) que rigen las bases inconscientes del país. El diagnóstico de Ramos corre entonces el riesgo de recrear el modelo heredado de *As coletividades anormais* de Nina Rodrigues. De hecho, en *Loucura e crime* (1937) Ramos advierte, como Nina Rodrigues, que en las poblaciones rurales del nordeste “domina un terreno propicio a la eclosión de todas las fórmulas delirantes, estableciéndose un flujo y reflujo constante entre la mentalidad gregaria y el psiquismo de los ‘meneurs’ o de quienes individualizan ideas colectivas, en una verdadera inter-psicología mórbida” (Ramos, 1937: 84). Obsérvese el uso del vocabulario decimonónico de Ramos, afín al diagnóstico de Nina Rodrigues sobre “A loucura epidêmica de Canudos” bajo el influjo de Gustave Le Bon o Scipio Sighele. Si la libertad del hombre se halla profundamente limitada por la presión del “inconsciente folklórico” que habla al individuo, la educación solo parcialmente puede revertir la irracionalidad religiosa y pre-política de las masas (que incluso puede revelar indirectamente la inmadurez del pueblo para el ejercicio de la democracia).

Por ende, este razonamiento prolonga claramente la tradición discursiva de la psicología de las multitudes, que Ramos no abandona a pesar de su esfuerzo de modernización teórica. Y aquí gravita la afiliación problemática que entabla con su maestro simbólico, Nina Rodrigues: la angustia de las influencias lo conduce a un constante elogio de la autoridad del padre, permaneciendo preso de esa herencia ideológica, aunque también elabore una serie de desvíos “superadores”. Ramos se acerca al enfoque de Nina Rodrigues en *As coletividades...* y de Euclides da Cunha en *Os sertões*, en la medida en que, al igual que estos autores, desestima el

contenido político de las manifestaciones de religiosidad popular, reduciendo la lucha política a un “fetichismo retardatario”, en base a una matriz transhistórica de la irracionalidad desde donde se invisibiliza el conflicto social.

La voz de Ramos también es hablada por otros nombres que refuerzan esa torsión problemática: además de Nina Rodrigues y de otras figuras del positivismo latinoamericano de entresiglos (como el brasileño Manuel Querino o el cubano Fernando Ortiz en su etapa positivista), la recuperación acrítica del vocabulario lombrosiano del descenso hacia los “fósiles” y las “estratificaciones psíquicas” de Vignoli o de Sergi, o del “inconsciente interpsíquico” de Tarde y Janet, se combina con el apoyo en Le Bon, Nicéforo y Sébillot para afirmar el fondo irracional de las religiosidades populares. Así, aún al reescribir su ensayo en la segunda edición de 1940, el autor reactualiza el evolucionismo que intenta superar, sin éxito. En este sentido, aplicando Ramos a Ramos, podría pensarse que esas voces residuales de la tradición han sido introyectadas en el “inconsciente interpsíquico” de su propio campo intelectual, y que retornan... a pesar del control racional que pretende imponerles desde los nuevos (y concientes) paradigmas de análisis.

La ciencia debe desarticular esas prácticas pre-lógicas no solo en nombre de la razón universal o de la evolución del pueblo, sino también para desterrar a un competidor poderoso: varias veces el ensayo deja entrever que, en el Brasil de los años treinta, la psiquiatría y la *feitiçaria* se disputan el dominio de la enfermedad mental. En esa batalla desapareja, las luces del psicoanálisis corren con la desventaja de ser un saber incipiente en el campo intelectual local y -peor aun- muy poco difundido entre los sectores populares, inclinados en favor de la experiencia tradicional de los “pai de santo” que, para escándalo de Ramos, se hacen llamar “doctores”<sup>11</sup>.

Esa competencia puede registrarse, retrospectivamente, en los inicios del cruce entre psiquiatría y antropología, en la obra del maestro de Ramos. En efecto, a fines del siglo XIX Nina Rodrigues ya está particularmente preocupado por el modo en que técnicas tales como el hipnotismo médico se vuelven paralelas a (y compiten con) un amplio conjunto de prácticas “espurias” que incluyen la auto-sugestión histérica, la magia popular de matriz europea, el espiritismo kardecista y la hechicería de base africana. Por eso la psiquiatría debe disputar el dominio de la irracionalidad frente a otros discursos sociales... y a otros *meneurs* de la hipnosis. En este sentido, Nina Rodrigues se ve literalmente cercado por la eficacia de la hipnosis popular, que repite los recursos, los síntomas y la relación asimétrica que forjan “los modernos hipnotizadores”, poniendo en evidencia la rivalidad de la ciencia, en pugna por la posesión literal y simbólica del sujeto popular, y

---

<sup>11</sup> Ramos denuncia, a través de la transcripción de un recorte de periódico, el tratamiento de “Doctor” que cínicamente agregan algunos “pai de santo” a sus nombres (Ramos, 2003: 176 y 174-175).

especialmente del sujeto femenino. Reforzando el efecto de competencia -y la debilidad de la ciencia en esa lucha en Brasil-, *O animismo feticista dos negros bahianos* se cierra insistiendo en la colonización cultural “desde abajo” por los negros, a tal punto que

...la cartomante Josefina [es] oída, según se afirma, hasta por los médicos más distinguidos que se encuentran en apuros de concurso en la facultad. De uno de ellos se dice que realizó un concurso [de] diagnóstico psiquiátrico en base a la inspiración de la adivina. Tal es la disposición de ánimo de nuestra población en general. (Nina Rodrigues, 1935: 199)

Así, Nina Rodrigues insiste en el peligro de que se prolongue, en el futuro, el peligro de una colonización cultural desde las bases africanas (capaces de africanizar el Brasil), dado que todas las clases continúan siendo aptas para tornarse negras en términos raciales, culturales y/o psicológicos.

Allí se hace evidente en qué medida la sugestión hipnótica forma parte de un dispositivo mayor de blanqueamiento simbólico, guiado por la fantasía de entrar en los dominios del inconsciente popular, venciendo las resistencias (psíquicas, culturales, raciales) del “otro”, para iluminar las causas de la volubilidad sugestiva de los *menés* y, en lo posible, reorientarla hacia la racionalidad occidental, lejos de la hipnosis destructiva de la histeria individual y de la irracionalidad colectiva. Así, el psiquiatra deviene el doble complementario –la imagen especular- del hechicero, ambos volcados sobre la misma presa –colectiva y femenina- sugestionable.

Tres décadas después, también Ramos está atento a los desvíos que puedan infligir los sectores populares sobre el sentido del discurso letrado. Conciente de que los ensayos sobre religión y folklore producen una expansión de los ritos que pretenden combatir, Ramos advierte que los simuladores sociales (sobre todo blancos y mulatos alfabetizados, en general ligados a la macumba carioca, percibida como la forma cultural más espuria) perfeccionan sus puestas en escena en base a los propios estudios letrados sobre folklore y religión. Así por ejemplo, advierte que cualquier malandro recién alfabetizado, ávido de explotar el turismo exotista,

...va a la librería y compra uno de los libros de Arthur Ramos, de Nina Rodrigues, de Edison Carneiro o de Gonçalves Fernandes. Lee la observación, memoriza lindas tonadas de varias naciones [de negros], de los varios *terreiros* del Norte, y organiza en ese morro una auténtica macumba. (Ramos, 2003: 150)

Así, denuncia la deriva irrefrenable de las apropiaciones “desde abajo” del discurso científico sobre la religiosidad popular, y la deriva irrefrenable de las prácticas tradicionales hacia la “falsificación” de la cultura de masas.

*O negro brasileiro* se vuelve un archivo minucioso y extenso del folklore negro, reproduciendo poesía religiosa y cantos afrobrasileños, o transcribiendo completo



un *Bumba-meu-boi* nordestino, así como también en *Loucura e crime* Ramos da cuenta de un *corpus* significativo de literatura anónima de cordel. Esas colecciones completan la galería prolífica de imágenes fotográficas de fetiches y altares africanos, así como también los largos listados de orixás con sus complejas –y variables– correspondencias católicas. Así, logra que el texto devenga una vitrina de museo, aunque corre el riesgo de cristalizar los restos de esa cultura objetivada. Ese *corpus* apunta a revelar el primitivismo popular, además de ejercer un dominio racional y secularizador sobre la magia. En efecto, la reproducción de las fuentes e imágenes populares busca probar la vigencia del pensamiento pre-lógico en diversos niveles de otredad, desde el fanatismo católico nordestino (más próximo al racionalismo occidental) hasta las “más primitivas” teogonías africanas.

Por otro lado, como síntoma de la débil separación entre las disciplinas sociales en formación, aunque Ramos declara poseer una vasta experiencia de campo, apela sobre todo a la literatura como fuente capaz de dar cuenta de la irracionalidad de los ritos afrobrasileños. Así por ejemplo, además de citar las crónicas literarias del escritor decadentista João do Rio<sup>12</sup> (que reproduce confiando en su fidelidad antropológica), Ramos también apela a la novela premodernista (mencionando textos tales como *O feiticeiro* del bahiano Xavier Marques, *Viagem maravilhosa* de Graça Aranha o *Garimpeiros* de Herman Lima), para captar desde la literatura la dimensión irracional de la religiosidad popular.

El ensayo también parece capitalizar la fascinación del público culto por los negrismos vanguardistas, para convertir veladamente la música y la poesía rituales en un fenómeno estético moderno y secular (produciendo así, indirectamente, un efecto desacralizador). Además, si el elogio del pensamiento pre-lógico practicado por los vanguardistas “desde arriba” converge con el pensamiento pre-lógico espontáneo de las bases, Ramos también confirma allí su hipótesis sobre el carácter socialmente extendido del “inconsciente folklórico” que abraza a todos los sectores, integrando el candomblé en los barrios pobres con el primitivismo de las elites. En *O negro brasileiro* el clímax de ese primitivismo culto es encarnado por el poema modernista *Cobra norato* (1931) de Raul Bopp, así como también la visualidad estilizada del modernista Tomás Santa Rosa, que ilustra profusamente la primera edición del ensayo<sup>13</sup>. Ramos le atribuye a la poesía de vanguardia “un poder mágico

---

<sup>12</sup> En su colección de *As religiões no Rio*, editada en 1904.

<sup>13</sup> Las imágenes contenidas en la primera edición de *O negro brasileiro* (Ramos, 1934) evidencian una clara voluntad de amalgamar códigos estéticos y técnicas muy diversos, al recuperar desde grabados de viajeros europeos (como la figura 23 de Vander-Bruch, sobre un batuke de negros en San Pablo, o el dibujo costumbrista de negros, en la figura 1 de Lalaisse), hasta fotografías etnográficas y dibujos modernistas del diseñador paraibano Tomás Santa Rosa, que inscriben esa religiosidad irracional en la sociedad contemporánea. En particular, Ramos incluye cinco diseños de Santa Rosa: las imágenes de un sacerdote malé (figura 16), de “filhas de santo” de una macumba bantu (figura 18), de un velorio

de expresión” (Ramos, 2003: 263). Así por ejemplo, advierte que *Cobra norato* anticipa intuitivamente, en la figura de Yemanjá, el mismo componente fálico/edípico que *O negro brasileiro* analiza en clave “científica”. El comentario sobre ese poder “mágico” supone un elogio y, al mismo tiempo, una subsunción del arte como otro objeto de estudio de la antropología psiquiátrico/folklorista. Después de todo, tal como recuerda Ramos al comentar *Poetry as an oral outlet* de A. Brill (1931), la vanguardia explora la libido en una regresión a las actividades orales pregenitales y presignificantes, a través de un mecanismo semejante al empleado por el salvaje, el alienado y el niño. Así, el ensayo vuelve a quedar preso entre el Levy-Brühl que religa la mentalidad pre-lógica a la vieja psicología de las multitudes y el Levy-Brühl que, en el modernismo paulista, remite a la celebración eufórica de la irracionalidad como vía divergente de conocimiento del mundo<sup>14</sup>.

En definitiva, *O negro brasileiro* recrea la tensión que, desde el siglo XIX, desgarró la mirada intelectual, implicando la producción fascinada de conocimiento sobre el “otro”, pero también la voluntad de represión. Como el psicoanalista frente a la enfermedad psíquica, el antropólogo desentraña los complejos colectivos subyacentes en el folkore para, en última instancia, desafricanizar el Brasil, soltando las “cadenas pre-lógicas a las que se halla encadenado” (Ramos, 2003: 32).

Contradictorio, Ramos oscila entre el universalismo y el relativismo cultural. La apelación acrítica a las teorías de Freud y Levy-Brühl reaviva el evolucionismo lineal que pretende superar. La propia imposibilidad de reconocer, en las prácticas populares, alguna forma de liberación catártica, termina proyectando sobre ellas una connotación “siniestra”. Contaminado por su propio origen positivista, lo que parece retornar (a pesar de la represión), no es tanto la primitividad inconsciente del “otro”, sino más bien el residuo inconsciente, evolucionista y etnocéntrico del intelectual que, repitiendo el gesto de sus precursores, convierte el propio temor al “otro” en el punto ciego de su teoría. Después de todo, la metáfora del descenso al pasado, a los bajos fondos sociales o al inconsciente... ¿no es en sí misma una tentación de retorno al origen? ¿Qué busca Ramos en las religiosidades populares, sino calmar racionalmente el temor a los aspectos amenazadores de esa otredad, identificada -por su carácter originario, irracional y femenino- con la madre? Incluso, aplicado el método de Ramos al propio Ramos, ¿no es él mismo una suerte

---

moderno con reminiscencias africanas veladas (figura 21), de un “bumba-meu-boi” (figura 36) y de una fiesta en honor de Cosme y Damián, como resultado del sincretismo entre el culto a los orixás y el culto católico, ya transpuesto al campo de la sociabilidad moderna de las capas medias y de las elites (figura 38). Entre otros libros modernistas, Santa Rosa edita *Urucungo. Poemas negros* de Raúl Bopp, en 1933. Sobre la importancia de Santa Rosa, como ilustrador modernista clave en el mercado editorial brasileño de la década del treinta, ver Cunha Lima – Ferreira (2005).

<sup>14</sup> Sobre este tema en el modernismo paulista ver Mailhe (2011, especialmente la tercera parte).

de héroe –en el sentido psicoanalítico- enfrentando al monstruo femenino de las religiosidades populares que lo amenazan (tanto a él como a la elite intelectual, o a las clases dirigentes en general) con el ejercicio de una castración simbólica?

## II. En busca del fondo indígena perdido

El santigueño Bernardo Canal Feijóo (poeta, ensayista, abogado y etnógrafo *amateur*)<sup>15</sup> apela a novedosos paradigmas de análisis, que incluyen el empleo del psicoanálisis en la interpretación de las prácticas populares. Desde allí no solo busca redefinir el folklore como objeto de investigación, sino también romper con una larga tradición etnocéntrica sesgada por la invisibilización del “fondo indígena” contenido en ese universo cultural.

En contraste con una mera evocación nostálgica del arcaísmo comunitario perdido, propia de una definición conservadora del folklore, el vínculo de Canal Feijóo con la antropología primitivista y con las vanguardias estéticas converge con este temprano interés por el psicoanálisis.

La gravitación de esta última disciplina en la obra de Canal Feijóo se percibe desde su *Ensayo sobre la expresión popular artística en Santiago* (1937): allí, aunque aún no apela al vocabulario del psicoanálisis, ya piensa el sentido de las manifestaciones folklóricas como anclado entre lo conciente y lo inconsciente, al tiempo que el acto de creación colectiva es definido por proximidad con respecto al trabajo del sueño. Además, ya allí el folklore guarda un contenido obturado, vinculado al legado aborígen, como parte del inconsciente reprimido en la memoria popular nacional.

Incluso, podría decirse que, en el arco que va de *Ensayo sobre la expresión...* a *Burla, credo, culpa* (1951) y *Confines de Occidente* (1954), se va definiendo un elemento forcluido, según la definición de Lacan<sup>16</sup>: más radical que la represión, la forclusión implica la expulsión de un significante del universo simbólico del sujeto. A pesar de esa forclusión, el fondo indígena perduraría en prácticas, bienes y valores del folklore, en estado latente.

---

<sup>15</sup> Bernardo Canal Feijóo (1897-1982) nace en Santiago del Estero, de madre de una familia tradicional de esa provincia, y de padre español. Estudia Derecho en Buenos Aires, estableciendo amistad con importantes intelectuales de la capital, como Guillermo de Torre y Raúl González Tuñón entre otros, y de otras provincias como Atahualpa Yupanqui. En 1946 se muda definitivamente a Buenos Aires, pero conserva un punto de vista ligado a la provincia. Ensayista, crítico, poeta, sin abandonar su profesión de abogado, y sin formación profesional como antropólogo (a pesar de operar como un modernizador cultural significativo), Canal Feijóo responde más bien al perfil del folclorista *amateur*, aún vigente en Argentina en torno a las décadas de 1930 y 1940.

<sup>16</sup> En efecto, creo que el término “forclusión” puede aplicarse, al menos con un sentido metafórico, en paralelo a la negación del padre en la primera infancia, descripto por Lacan para explicar el origen de las psicosis. Ver Lacan (1956).

Tanto en *Mitos perdidos* (1938) como en *Burla, credo, culpa...*, Canal Feijóo se apoya en *Totem y tabú* (1913), entre otras fuentes, para interpretar un corpus acotado de leyendas populares santiagueñas, revelando la latencia de un fondo mítico, interpretable en términos psicoanalíticos semejantes a los planteados por Freud con relación a la fundación del orden totémico y a la prohibición del incesto<sup>17</sup>. Al abordar por ejemplo la leyenda del cacuy (tomada de la versión literaria de Ricardo Rojas en *El país de la selva*), Canal Feijóo enfatiza su contenido sexual e incestuoso (obturado en cambio por Rojas), y lo liga al ingreso social al totemismo y la exogamia<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Si bien en la difusión inicial del pensamiento de Freud en Argentina inciden diversos autores (incluso algunos que no están de acuerdo con Freud, como José Ingenieros, que colabora en la formación de un público moderno, interesado en cuestiones de psicopatología), para considerar en especial la recepción del psicoanálisis por parte de Canal Feijóo, es necesario concentrarse en las reelaboraciones locales atentas a la aplicación de la teoría freudiana al campo de la cultura. Del conjunto de este tipo de lecturas se destaca la obra del santiagueño Nerio Rojas, hermano de Ricardo y en contacto personal con Canal Feijóo. Nerio Rojas busca articular filosofía bergsoniana y psicoanálisis freudiano. Otra figura importante en este sentido es Aníbal Ponce: desde *Problemas de psicología infantil* (1931), Ponce colabora en la difusión en Argentina de *Totem y tabú*, retomando el interés por los pueblos primitivos que había manifestado en *Doctrinas de Levy-Brühl* (escrito en 1922, a partir de la visita de Levy-Brühl a la Argentina). También Ernesto Celes Cárcamo (formado en psicoanálisis en Francia y fundador -junto a otros- de la Asociación Psicoanalítica Argentina) intenta adecuar el psicoanálisis para abordar temas de la antropología latinoamericana (por ejemplo en su tesis “La serpiente emplumada. Psicoanálisis de la religión maya-azteca y del sacrificio humano”, de 1939), partiendo de Rank, Jung y Roheim (además de las investigaciones antropológicas de José Imbelloni), aunque prescinde de *Totem y tabú* (y probablemente tampoco mantiene contacto con Canal Feijóo). Sobre la recepción de Freud en Argentina consultar Vezzetti (1989) y Plotkin (2003). Sobre la recepción de Freud por parte de Canal Feijóo ver Vallejo (2010). Vallejo señala que Canal Feijóo arma su bibliografía sobre el tabú del incesto a partir de varias publicaciones de la editorial francesa Playot, siguiendo especialmente *El tabú del incesto. Estudio antropológico* (1935) de Lord Raglan, además de dos fuentes de Freud. Estas referencias teóricas se repiten en su estudio sobre “La leyenda maldita de ‘la viuda’” (Canal Feijóo 1940) y en *Burla, credo, culpa...*

<sup>18</sup> En la leyenda, una pareja de hermanos convive en soledad luego de la muerte de los padres (en analogía con respecto al parricidio). El hermano manifiesta amar a la hermana, quien lo rechaza insistentemente. Tentada ella por alcanzar la miel en las alturas de un árbol, el hermano trama su venganza por despecho, abandonándola en la copa. Sin poder descender, la hermana se metamorfosea en el pájaro cacuy. Aquí Rojas ve apenas el desencuentro de un amor fraterno; en cambio, Canal Feijóo subraya el contenido sexual del amor entre hermanos, e incluso el valor simbólico del cierre de la leyenda, ligado a la confirmación del tabú del incesto: vuelta pájaro, la joven grita “hermano” desde el árbol,

Ahora bien; esa concepción vanguardista y psicoanalítica del folklore se articula también con otro enfoque, *a priori* inconciliable con los sustratos freudiano y antropológico más modernos, pues, en una torsión particularmente ecléctica, Canal Feijóo recupera también la investigación “decimonónica” de los hermanos Duncan y Emile Wagner en *La civilización chaco-santiagueña* (escrita en francés y editada en 1934 con prólogo y traducción de Mariano Paz y del propio Canal Feijóo). En la estela del helenismo (asentado por algunos antropólogos americanistas, y por el Lugones de *El payador*), el extenso ensayo de los Wagner sostiene que la población del Chaco santiagueño fue cuna de una refinada civilización imperial, mística, teocrática y militar (trazos afines a los autores mismos, arqueólogos *amateurs* de la aristocracia francesa). En la obra de Canal Feijóo, el mito de los Wagner da cauce a cierta ambición neo-romántica, para legitimar el origen remoto y prestigioso de las culturas aborígenes, y para recomponer utópicamente -al menos en el espacio ideal de la escritura- ese fondo americano débil en la identidad argentina.

Recogiendo trabajos previos, *Burla, credo, culpa...* constituye el proyecto más ambicioso de Canal Feijóo en la reinterpretación moderna del folklore. Desde la sociología analiza algunas significaciones sociales latentes en la literatura oral; desde la etnografía (e implicando incluso un trabajo de campo propio), considera la fiesta religiosa popular de “San Esteban” en Santiago del Estero, y desde el psicoanálisis, aborda el contenido psicológico latente en la mitología folklórica, especialmente en la leyenda del pájaro cacuy<sup>19</sup>. Así, además de redefinir el folklore como un objeto de investigación moderno, el ensayo revela tanto la vitalidad dinámica del folklore en el presente, como la riqueza y diversidad de sus significaciones sociales, políticas y psicológicas.

Completando esta lectura, en *Confines de Occidente* Canal Feijóo señala que el rechazo del blanco al indígena y a lo americano forma parte de una resistencia psíquica subconsciente, paralela al rechazo del encuentro entre Occidente y Oriente, o al temor del racionalismo al intuicionismo contemplativo<sup>20</sup>. Como en la obra de Jung, la cultura dominada forma parte del inconsciente de los sujetos en posición de dominación (ya que los elementos autóctonos de la tierra conquistada se introyectan en el inconsciente del conquistador, ejerciendo desde allí una colonización “desde abajo” -en el doble sentido de “inconsciente” y “popular”- contra la cual se rebela racionalmente el sujeto)<sup>21</sup>. La interpretación de Canal Feijóo no apunta a la

---

encarnando simbólicamente al padre, para recordar la vigencia del tabú del incesto que impidió la unión.

<sup>19</sup> Para una lectura comparativa de las variantes interpretativas de los mismos mitos por parte de Canal Feijóo ver Vallejo (2010).

<sup>20</sup> Esto puede observarse por ejemplo en Canal Feijóo (2007: 40).

<sup>21</sup> Al respecto ver Lojo (2004: 311-328).

disolución del contenido reprimido sino a la recuperación orgullosa de esa diferencia identitaria.

Así, esa escritura solitaria, en los márgenes latinoamericanistas de un contexto argentinocéntrico, aspira a devolver densidad (histórica, sociocultural y psicológica) a las prácticas populares, y a señalar el rumbo de un nuevo vínculo del intelectual con el pueblo, capaz de articular tanto el relativismo cultural, imposible en la tradición liberal, como la modernización, imposible en la tradición conservadora y ontologizante (que domina en el folklorismo oficial, católico e hispanizante, ligado por ejemplo al Instituto Nacional de la Tradición)<sup>22</sup>.

¿Pero por qué vías reactivar ese sustrato cultural forcluido? Los ensayos contienen una galería de manifestaciones literarias y plásticas del folklore santiagueño, no porque el autor se deje llevar por la vieja compulsión conservadora del folklorismo positivista, sino porque busca ejercer sutilmente una pedagogía en el lectorado urbano, siguiendo un principio clave también en la vanguardia primitivista, para subrayar la potencial modernidad estética de esas manifestaciones artísticas “arcaicas”.

A pesar de esta desarticulación de ciertos elementos reprimidos en las tradiciones discursivas hegemónicas, algunos fragmentos de la herencia

---

<sup>22</sup> Abduca (2010) llama la atención sobre el diálogo de Canal Feijóo con Rojas y con el ensayismo argentino en general, y sobre su queja por una supuesta falta de estudios etnográficos completos sobre el pasado argentino. Sin embargo, Canal Feijóo no cita a Lafone Quevedo, Ambrosetti, Palavecino, Métraux, Lehmann-Nitsche, Carlos Vega o Carrizo, ni la etnografía de otras regiones cercanas. Esa distancia no estaba en el *Ensayo sobre la expresión...* (en donde Canal Feijóo mencionaba los trabajos de Di Lullo, recopilando además coplas en quechua de forma pionera). En cambio, *Burla, credo, culpa...* se imprime durante la primera presidencia de Perón, mientras funciona el “Instituto Nacional de la Tradición” (que define la investigación folklórica como la realización de un mapa del acervo predominantemente católico e hispánico-, no como el estudio de un objeto abierto a la creación continua). Canal Feijóo mantiene inicialmente una coexistencia pacífica con ese mundo católico encarnado por Di Lullo dentro de *La Brasa*. Así por ejemplo, en 1942 interviene como corresponsal santiagueño de la revista *Folklore* (que, dirigida por J. A. Carrizo, edita 6 números entre 1940 y 1942). Sin embargo, a partir de 1943, con el ascenso del peronismo y la fundación del Instituto Nacional de la Tradición, las figuras se dividen a favor o en contra del gobierno: mientras Carrizo y Jacovella entre otros, se alinean en el Instituto y con el peronismo, Canal Feijóo se ubica en contra, interviniendo incluso en el número especial de la revista *Sur* que, en 1955, celebra la caída de Perón. El alineamiento de Canal Feijóo con Rojas y el desdén por la producción etnológica y folklórica argentina de J. A. Carrizo, entre otros elementos, depende de su oposición al peronismo católico e hispanista nucleado en torno al Instituto. Aun así, ese gesto de diferenciación no esclarece la ausencia de referencias a Métraux o a Lehmann-Nitsche, ni su queja infundada por la falta de investigación etnológica en el área, respondiendo más bien al carácter *amateur* de la propia formación de Canal Feijóo.

etnocéntrica perduran, todavía activos, en sus ensayos. Entre otros elementos, el autor acepta acríticamente, aún en los cincuenta, el concepto de “mentalidad pre-lógica” para aludir a un pensamiento indígena “divergente” respecto del occidental. Enlazando de manera ecléctica el primitivismo de Lévy-Brühl y el enfoque más decimonónico de los hermanos Wagner, advierte que el indígena “posee un alma [...] placentaria” (Canal Feijóo, 2007: 56). Así, el “otro” vuelve a ser definido por su carácter uterino, inmanente, vegetativo (Canal Feijóo, 2007: 66), al tiempo que, como en el linaje previo, los binarismos hegemónicos se refuerzan por la feminización de las culturas dominadas.

### III. Arqueologías simbólicas en espejo

Ahora bien; esbozemos una breve comparación de cierre. Dado que no hemos verificado hasta el presente referencias recíprocas entre las obras de Canal Feijóo y Ramos, es probable que estos autores no se conocieran, a pesar de ser contemporáneos y de coincidir en sus marcos conceptuales. La primera articulación comparativa proviene de un discípulo de Ramos, Paulo de Carvalho Neto: en su libro *Folklore y psicoanálisis* (1956) sugiere la convergencia del método de trabajo entre ambos, aunque subraya, en su maestro, el mayor peso del psicoanálisis y el desarrollo más sistemático del cruce entre psicoanálisis y antropología folklorista.

Si se atiende a la bibliografía nacional empleada por ambos autores, es evidente el contraste entre las dos “bibliotecas”: aunque comparten los mismos teóricos centrales (Freud, Jung, Levy-Brühl y Raglan entre otros), Canal Feijóo dialoga, a nivel nacional, con intelectuales ligados especialmente a Santiago del Estero o al NOA como Ricardo Rojas, Adán Quiroga, Orestes Di Lullo o Abregú Virreira (además de citar un compendio de mitos sobre los incas o la obra de Bernardino de Sahagún, entre otras referencias sobre el mundo indígena colonial americano). En cambio, Ramos establece una red más prolífica de referencias nacionales, aunque la concentración en el área de los estudios afro-brasileños en formación recorta un canon de autores relevantes también específico y “regional” (Nina Rodrigues, Manoel Querino, Edison Carneiro y Pôrto Carrero principalmente), destacándose – por lo demás– el silencio frente a la obra fundacional de Gilberto Freyre, como síntoma de la relación conflictiva entre ambos autores<sup>23</sup>. Esa red de referencias

---

<sup>23</sup> En *Casa-grande e senzala*, un año antes de la primera edición de *O negro brasileiro*, Freyre instala la legitimación del estudio de la cultura afro en Brasil, al tiempo que realiza algunas aplicaciones sugestivas del psicoanálisis freudiano para iluminar las relaciones asimétricas de dominación esclavócrata. En el marco de la disputa por una definición legítima de la cultura negra (como parte de una disputa por la hegemonía en el campo de las ciencias sociales incipientes en los años treinta), Freyre deslegitima a Ramos cuestionando su apego al psicoanálisis, situándose a sí mismo en el lugar de un padre que amonesta al hijo rebelde por su dogmatismo teórico y falta de interdisciplinariedad (Freyre, 1975 [1943]). Freyre también se auto-adjudica la introducción del psicoanálisis en la sociología nacional, y

trasciende las fronteras nacionales, expandiéndose a nivel continental en *As culturas negras no Novo Mundo* (1946 [1937]), ensayo en el que Ramos crea el efecto de una comunidad cohesionada en las Américas, tanto en términos de identidad de los sectores populares afro como en términos de campo de estudios (legitimando así indirectamente el papel de su propia obra como faro de irradiación “científica” transnacional)<sup>24</sup>.

Por otro lado, los itinerarios de ambos intelectuales, si bien son diversos, revelan las alternativas propias de una etapa previa a la profesionalización de las ciencias sociales. Canal Feijóo llega a la antropología y al psicoanálisis como un *amateur* modernizador, pero se mantiene al margen de la profesionalización; al mismo tiempo, resiste la institucionalización del folklore como ciencia, que impulsan Imbelloni y el Instituto nacional de la tradición. En cambio, Ramos habla desde la autoridad social de la medicina legal, el higienismo y la psiquiatría, y desde puestos científicos oficiales, recreando la legitimidad sociológica heredada de la psicología de las multitudes en entresiglos.

Estas diferencias en los itinerarios se ven reforzadas por las diferencias de los campos intelectuales nacionales en los que cada autor se inserta. En efecto, el carácter periférico del indigenismo en el ensayo argentino contrasta con la centralidad que adquieren los estudios afrobrasileños no solo en la consolidación de la sociología y de la antropología en Brasil, sino también en el dominio del ensayo de interpretación nacional. Canal Feijóo habla al margen de la antropología (por su resistencia al folklorismo oficial y por su formación *amateur*) y al margen del ensayismo nacional (por la demanda de un relativismo ausente en la tradición

---

la precedencia en el abordaje moderno de la cuestión negra, al tiempo que se define como un iniciado en la pesquisa etnográfica. En respuesta, Ramos cuestiona abiertamente a Freyre al advertir que las culturas africanas, aunque devastadas por la esclavitud, pre-existen -y por ende exceden- la condición esclava, exigiendo un análisis que aprehenda su especificidad más allá de la dominación. Al subrayar las raíces africanas de la cultura negra en el Nuevo Mundo más que las transformaciones de la cultura bajo la situación de dominación esclavocrata, Ramos sigue a su maestro M. Herkovits. A pesar de estos -y otros- esfuerzos de diferenciación, la producción de Ramos será históricamente opacada, en la consolidación de la antropología brasileña, por la mencionada oposición de Freyre, por la crisis del modelo evolucionista al que se filia Ramos, y por el desplazamiento de las ciencias sociales cariocas frente al mayor prestigio científico de la producción de la USP.

<sup>24</sup> Ver en este sentido el “Prefacio” a la segunda edición de 1946, en donde Ramos subraya el prestigio de su obra en publicaciones significativas como la revista *Estudios afrocubanos* (dirigida por Fernando Ortiz), y explicita sus lazos personales con antropólogos de Argentina, Perú, el Caribe y EE.UU. Además, en el “Apéndice” a *A aculturação negra no Brasil* (1940), el autor reproduce elogiosas reseñas hechas a sus propias obras por algunos estudiosos americanos, como los argentinos Atilio García Mellid y Raúl Navarro, el limeño Fernando Romero, el norteamericano Richard Patee y el franco-brasileño Roger Bastide.



hegemónica local). En cambio, Ramos habla desde la antropología oficial, y con pretensiones de intervenir, desde allí, incluso en el campo de la interpretación nacional. Esa oposición es reveladora no solo de las diferencias entre ambos autores, sino también de la posición periférica de esa *episteme* en Argentina frente a la centralidad que adquiere en Brasil como discurso autorizado para interpretar la sociedad (especialmente a partir de la hegemonía que ejerce Gilberto Freyre desde los años treinta, al menos hasta su enfrentamiento con la sociología científica y anti-ensayística de la USP).

La distancia ideológica entre ambos se espeja en sus padres simbólicos. Desde una posición neorromántica, Canal Feijóo rechaza el positivismo de entresiglos, afiliándose en cambio al nacionalismo cultural de Rojas o a la arqueología “helenizante” de los hermanos Wagner (que el autor de *Burla, credo, culpa...* confirma en términos simbólicos y poéticos, más que desde su verdad científica). En cambio la antropología de Ramos, aferrada a la obra de Nina Rodrigues, permanece presa de una matriz represiva, a pesar del esfuerzo por superar esos límites teórico-metodológicos.

Ramos define su archivo como un sustrato que efectivamente integra a la nación desde sus bases populares e inconscientes. Para ello, convierte su ensayo en un archivo pletórico de ídolos, cantos, danzas, teogonías y ritos. En cambio Canal Feijóo apenas entrevé, en fragmentos, los restos escasos de una tradición del interior muy marginal y amenazada (algunos ciclos de cuentos, algunas leyendas, solo una fiesta popular). La relación de las clases dominantes con ese folklore es radicalmente opuesta.

Bajo una concepción moderna del folklore que parte de los mismos modelos teóricos, el descenso a las profundidades (del pasado, del otro y del inconsciente) da a luz residuos semejantes que adquieren sentidos opuestos en cada autor. El cruce entre etnología y psicoanálisis produce en Ramos una mirada deshistorizante que olvida la dominación social, y el papel de las prácticas populares en la resistencia contrahegemónica. De hecho, la articulación que, en los treinta, mantiene Edison Carneiro entre el partido comunista y los candomblés, y su lectura proto-gramsciana del folklore negro, demuestran que, en la lucha por la definición del folklore, es posible formular otras respuestas.

En contraste, Canal Feijóo compensa la deshistorización mítica a la que podría conducir *Totem y tabú*, con la reposición constante del proceso de dominación en la historia. En ese sentido, el enfoque “apolítico” de Ramos (que refuerza su enunciación “profesional”, al menos antes de su militancia antirracista de los años cuarenta) contrasta con el perfil más político de Canal Feijóo.

Si bien para dar cuenta de la heterogeneidad multi-temporal, Canal Feijóo apela a la metáfora arqueológica clásica en la mirada letrada, el descenso no apunta (como en Ramos) a disolver ese contenido inconsciente, sino a liberarlo... En el proceso de recepción de Levy-Brühl, Freud o Jung, el mismo marco teórico se

comporta como un prisma deformante, capaz de duplicar –pero también de invertir– el sentido de las imágenes.

## BIBLIOGRAFÍA

ABDUCA, Ricardo.

- 2010 “Trama y urdimbre en las tradiciones populares”, en Canal Feijóo, Bernardo. *Burla, credo, culpa en la creación anónima*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

CANAL FEIJÓO, Bernardo.

- 1937 *Ensayo sobre la expresión popular artística en Santiago*. Buenos Aires: Compañía Impresora Argentina.  
 1938 *Mitos perdidos*. Buenos Aires: Compañía Impresora Argentina.  
 1951 *Burla, credo, culpa en la creación anónima*. Buenos Aires: Nova.  
 2007 [1954] *Confinés de Occidente*. Buenos Aires: Las cuarenta.  
 1940 “La leyenda maldita de ‘la viuda’”, en *Sur*, n° 65, febrero de 1940.

CARVALHO NETO, Paulo.

- 1956 *Folklore y psicoanálisis*. Buenos Aires: Psique.

COSTA PEREIRA, Mário y Cuilherme GUTMAN.

- 2007 “Primitivo e loucura, ou o inconsciente e a psicopatologia segundo Arthur Ramos”, en *Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental*, vol. X, n° 3.

CUNHA LIMA, Edna y Márcia FERREIRA.

- 2005 “Um designer à serviço da literatura”, en Rafael Cardoso (org.). *O design brasileiro antes do design*. San Pablo: Cosac Naify.

FREYRE, Gilberto.

- 1975 [1943] *Problemas brasileiros de antropologia*. Río de Janeiro: José Olympio.

GUTMAN, Guilherme.

- 2007 “Raça e psicanálise no Brasil. O ponto de origem: Arthur Ramos”, en *Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental*, vol. X, n° 4.

LACAN, Jacques.

- 1956 “Seminario III: Las psicosis” en *Obras completas*, disponible en [www.elforolatino.com](http://www.elforolatino.com).

LOJO, María Rosa.

- 2004 “La raíz aborigen como imaginario alternativo”, en Hugo Biagini y Arturo Roig (comps.). *El pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos, tomo II.

MAILHE, Alejandra.

2010 "Imágenes del otro social en el Brasil de fines del siglo XIX: Canudos como espejo en ruinas", en *Prismas*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, n° 14.

2011 *Brasil: Márgenes imaginarios*. Buenos Aires: Lumière.

NINA RODRIGUES, Raimundo.

1935 *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.

2006 *As coletividades anormais*. Brasília: Senado Federal.

PLOTKIN, Mariano.

2003 *Freud en las pampas*. Buenos Aires: Sudamericana.

RAMOS, Arthur.

1934 *O negro brasileiro*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.

2003 *O negro brasileiro*. Río de Janeiro: Graphia.

1937 *Loucura e crime*. Porto Alegre: Livraria do Globo.

1940 *A aculturação negra no Brasil*. Río de Janeiro: Companhia Editora Nacional.

1946 *As culturas negras no Novo Mundo*. Río de Janeiro: Companhia Editora Nacional.

1954 *O folklóre negro do Brasil*. Río de Janeiro: Casa do estudante do Brasil.

VALLEJO, Pablo.

2010 *Bernardo Canal Feijóo en la historia del psicoanálisis de la Argentina*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

VEZZETTI, Hugo.

1989 *Freud en Buenos Aires*. Buenos Aires: Puntosur.

WAGNER, Emile y Duncan WAGNER.

1934 *La civilización chaco-santiagueña y sus correlaciones con las del viejo y nuevo mundo*. Buenos Aires: Compañía Impresora Argentina.